



Universidade de Brasília

Repositório Institucional da Universidade de Brasília

repositorio.unb.br



Este artigo está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhual 4.0 Internacional.

Você tem direito de:

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato

Adaptar — remixar, transformar, e criar a partir do material

O licenciante não pode revogar estes direitos desde que você respeite os termos da licença.

De acordo com os termos seguintes:

Atribuição — Você deve dar o crédito apropriado, prover um link para a licença e indicar se mudanças foram feitas. Você deve fazê-lo em qualquer circunstância razoável, mas de maneira alguma que sugira ao licenciante a apoiar você ou o seu uso.

NãoComercial — Você não pode usar o material para fins comerciais.

Compartilhual — Se você remixar, transformar, ou criar a partir do material, tem de distribuir as suas contribuições sob a mesma licença que o original.

Sem restrições adicionais — Você não pode aplicar termos jurídicos ou medidas de caráter tecnológico que restrinjam legalmente outros de fazerem algo que a licença permita.



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

You are free to:

Share — copy and redistribute the material in any medium or format

Adapt — remix, transform, and build upon the material

The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Under the following terms:

Attribution — You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

NonCommercial — You may not use the material for commercial purposes.

ShareAlike — If you remix, transform, or build upon the material, you must distribute your contributions under the same license as the original.

No additional restrictions — You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

Licença disponível em: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.pt_BR.

O CAMINHO DE PARMÊNIDES: SOBRE FILOSOFIA E *KATÁBASIS* NO PRÓLOGO DO POEMA

PARMENIDES' PATH: ON PHILOSOPHY AND *KATÁBASIS*
IN THE PROLOGUE OF THE POEM

GABRIELE CORNELLI*

Resumo: À margem das apressadas generalizações aristotélicas, este artigo se propõe remastigar o prólogo do poema *Sobre a Natureza* de Parmênides, em busca de uma compreensão profunda da relação entre a filosofia que nasce e as práticas de *katábasis*, de descida ao mundo dos mortos. Ocasão para redescobrir a beleza de um diálogo, antigo entre a reflexão filosófica e o vasto mundo da sabedoria em suas formas mais arcaicas. Possibilidade de repensar as categorias fundamentais de nossa historiografia filosófica.

Palavras-chave: *katábasis*; orfismo; mito; Parmênides.¹

Abstract: Putting Aristotle's hurried generalizations to one side, we re-examine the prologue of Parmenides' Poem On Nature with the aim of reaching a deeper understanding of the relationship between this newly created Philosophy and the practices of *katábasis*, or of descent to the world of the dead. This enables us to rediscover the beauty of an ancient dialogue between philosophical reflection and the vast world of knowledge in its most archaic forms, and thus to rethink the fundamental categories of our philosophical historiography.

Key-words: *Katábasis*; Orphism; Myth; Parmenides.

A tese fundamental destas páginas é a de que há uma profunda relação entre a “filosofia itálica” e as práticas de *katábasis*, de descida ao mundo dos mortos, e que o prólogo do *Poema* de Parmênides seria um dos lugares fundamentais deste diálogo formativo da filosofia com as tradições da sabedoria mística arcaica. Aqui, é quase óbvia uma pergunta “manualística”: o que tem a ver Parmênides com a “filosofia itálica”, identificada normalmente com o pitagorismo?

* Gabriele Cornelli é professor da Universidade de Brasília, DF, Brasil. E-mail: gabrielec@uol.com.br

¹ A pesquisa da qual este ensaio resultou do apoio do CNPq, projeto de pesquisa APQ 475638/2003-4, do Minist.de Educação brasileiro.

1. “GEOFILOSOFIA” DA MAGNA GRÉCIA

Antes de começarmos a “mastigação” histórico-filosófica do *Poema*, é necessária uma anotação de natureza “geofilosófica” com relação ao uso não usual do termo “filosofia itálica” em minha reflexão². Considero “itálica”, além da tradicional escola pitagórica, também toda a escola eleata (Xenófanes, Parmênides, Zenão) e Empédocles. Não se trata simplesmente de uma óbvia indicação do lugar “itálico” onde estes últimos desenvolvem sua filosofia (a Campânia para os eleatas e a Sicília para Empédocles), mas de algo bem mais profundo: trata-se de uma aproximação da qual temos sinais desde o mundo antigo, entre a filosofia pitagórica e essas outras tradições. Talvez, mais do que de uma simples aproximação, podemos falar de uma “pertença” das tradições eleatas e de Empédocles ao grande mundo do pitagorismo. As fontes antigas não parecem ter muitas dúvidas com relação a isso (Burkert: 1972, 280). É o caso, por exemplo, de Estrabão:

...A quem passe o cabo, apresenta-se a outra Bahia contígua, sobre a qual surge uma cidade: alguns da Focéia que a fundaram a chamaram Yele, outros Ele, do nome de uma fonte; hoje, enfim, todos a chamam Eléia. Nela nasceram os pitagóricos Parmênides e Zenão: ao que parece a cidade foi governada por eles. (VI, 1, 1, 252)

O próprio Diógenes Laércio testemunha a associação de Parmênides (*ekoínónêse*) com o pitagórico Amínias. Apesar de ter sido instruído por Xenófanes, o eleata quis seguir (*mállon ékolouthêse*) o primeiro, e para ele, em sua morte, quis construir um templo. Diógenes Laércio faz questão de sublinhar que “foi Amínias, e não Xenófanes, quem o levou a adotar a vida contemplativa (*êsychía*)” (D.L. IX, 21), enquanto Nicômaco de Gerasa considerava pitagóricos tanto Parmênides como Zenão. Parmênides e Zenão como pitagóricos, portanto? É o que parece sugerir parte da tradição. Veremos em que sentido o prólogo do *Poema* virá a reforçar ainda mais essa sugestão. Por enquanto, nos contentamos em anotar que a questão geofilosófica, pelas tradições doxográficas antigas, nos indica uma intimidade pouco explorada por parte da manualística filosófica.

2. O POEMA DE PARMÊNIDES

Vamos ao poema *Sobre a natureza*. Não é preciso, aqui, insistir sobre sua importância no panorama da História da Filosofia (não somente Antiga): os historiadores da Filosofia nos lembram que, com Parmênides, surgem a

² Para o conceito de geofilosofia, cf. CACCIARI, Massimo. *Geofilosofia dell'Europa*. Milano, Adelphi, 1994.

Metafísica e a Lógica ocidentais, e que sua influência foi sucessiva, a começar pelo “filho” Platão, é de incalculáveis proporções (Cavarero, 1999, 38-52). A cisão do ser e da aparência, a afirmação do ser e a negação do mundo com sua multiplicidade em devir, a identificação lógica entre o ser e o pensar: estes os temas do poema. Mas, ao desenvolvimento dessas teorias Parmênides antepõe um prólogo, que, na paráfrase de Sexto Empírico, que o reporta, sugere a viagem, o itinerário do conhecimento (*Ad. Math.* VII 111 ss – 28 B 1 DK). Este é o começo:

As éguas que me conduzem levaram-me tão longe quanto meu coração poderia desejar, pois as deusas guiaram-me, através de todas as cidades, pelo caminho famoso que conduz aquele que sabe...³

Na linha da sugestão da célebre paráfrase de Sexto Empírico, que por sua vez segue aquelas que Capizzi já chamava de “apressadas generalizações aristotélicas” (Capizzi: 1975, 10), muitos comentadores foram levados a conceber o caminho do prólogo como uma alegoria da viagem da ignorância ao conhecimento, e, portanto, iluministicamente, da luz para as trevas (Sassi, 1988: 383, nota 2). Veremos, ao invés, que é exatamente esse prólogo do poema que mostra a relação profunda da Filosofia, como entendida por Parmênides, com as práticas de *katábasis*, de descida ao mundo dos mortos. De toda forma, o misticismo do prólogo não pode ser negado. Aqui, a viagem é viagem mesmo, e não um encadeamento lógico-racional de argumentos. A questão, portanto, não pode resolver-se facilmente, com o simples reconhecimento de um tom diferente entre o prólogo e o resto do Poema, separando um Parmênides místico de um Parmênides lógico. É preciso conseguir explicar a relação entre os dois. Explicar essas relações muito comuns no interior da Filosofia Antiga é o ofício de uma História da Filosofia que não se limita a uma paráfrase da literatura em questão.

Diels, num ensaio clássico recentemente reeditado pela Academia Verlag, *Parmenides Lebrgedicht* (1897), reconhece a influência sobre o prólogo de diversas tradições místicas antigas, sublinhando de maneira especial, além de Homero e Hesíodo, as tradições apocalípticas de matriz pitagórica, às quais teria tido acesso, típicas de períodos de *Reformationepoche* como os séculos VII e VI (Diels: 1897, 11).⁴ A primeira sugestão de que essa viagem poderia ser uma *katábasis* é a de Gilbert (1907: 25-45), mas somente quase cinquenta anos mais tarde recebeu a atenção merecida nos ensaios clássicos de Morrison, já citado, de Burkert (1969) e, afinal, de Pugliese Carratelli (1974).

³ A tradução é de G.Borheim com algumas modificações que considerei pertinentes.

⁴ Mesmo que Diels considere que Parmênides mantém dessas tradições somente a forma, definindo-se, por outro lado, por uma orientação claramente racionalista.

A história das leituras nos convida a olhar novamente para o texto, remastigá-lo com muita atenção. A “exegese” que faremos a seguir nos permitirá recolher as sugestões de diversos pesquisadores e compor um quadro de leitura que se quer metodologicamente mais complexo e filosoficamente mais honesto. Sem dúvida, o prólogo é a descrição de uma iniciação. Parmênides define a si mesmo como “aquele que sabe” (*eidôs phós*, v. 3), termo técnico para indicar o iniciado, assim como a deusa o chama de “jovem” (*kour'*, no v. 24), outra indicação típica nesse sentido. A filosofia aparece intimamente ligada a um itinerário espiritual do indivíduo, que vai acompanhado por forças e poderes diferentes. Como o caminho do mito de Er (Morrison: 1955. 59), o caminho de Parmênides (*hodós*, v.2), pelo qual é guiado pelas deusas (*daímonas*, v. 3), leva para o além-túmulo. Esse caminho em direção à porta do além-túmulo é amplamente conhecido. No mito do *Fédon* (107d – 108a), por exemplo:

Diz-se que, logo que alguém para de viver, seu deus (*daímon*), aquele que o teve em sorte a vida toda, começa a guiá-lo para um certo lugar; (...) e a estrada não é como diz o Teléfos de Ésquilo “...simples o caminho (*hodós*) que conduz ao Hades”, diz ele; pelo contrário, a mim me parece não ser nem simples nem um só: de outra maneira, não precisaria de guias (*égemonón*), e ninguém erraria o caminho, se o caminho fosse um só. Na realidade parece que existem muitos desvios e bifurcações; e digo isso com base nos sacrifícios e nos rituais que se usam por aqui. Portanto, a alma boa (*kosmía*) e inteligente (*phrónimos*) segue seu deus (*daímon*).

É um caminho nada fácil, portanto, esse de descida (*katábasis*) até o mundo dos mortos. Daí a necessidade de guias constantes e abundantes:

Por este caminho fui levado; pois por ele me conduziam as prudentes éguas que puxavam meu carro, e as moças indicavam o caminho.

Aqui cabem duas sugestivas glosas. Kinsley e outros não puderam deixar de notar a marcante presença, exclusiva para dizer a verdade, de guias e acompanhantes femininas nessa jornada parmenídea: as deusas (*daímonas*), as éguas (*híppoi*) e as moças (*koúraí*), até aqui. Entrarão “em cena”, logo mais, as “filhas do Sol” e as duas deusas específicas, um dado que deve ser considerado em toda sua importância, e do qual trataremos melhor em seguida (Cavarero:1999,49). Em segundo lugar, Sassi sugere que a idéia da bifurcação dos caminhos, acima indicada pelo *Fédon*, estaria presente também no *Prólogo* e de maneira estruturalmente central, exatamente na idéia das “duas vias da pesquisa” que estariam sendo reveladas a Parmênides: a da verdade e a da *dóxa* (Sassi: 1988, 392). Seguimos o caminho de Parmênides:

O eixo, incandescendo-se na maçã – pois, em ambos os lados, era movido pelas rodas girantes –, emitia sons estridentes de flauta, quando as filhas do sol, abandonando as moradas da noite, corriam à luz, rejeitando com as mãos os véus que lhes cobriam as cabeças.

A descrição é “multimídia”: som, luz e movimentos de libertação. Uma imagem extremamente plástica, agitada, extática. A referência ao fogo do eixo no carro e às filhas do Sol, às Eliades, não pode ser mais explícita: a referência é claramente a toda a mitologia ligada ao carro do Sol: Parmênides está entrando para o mundo dos mortos, percorrendo o caminho que o carro do Sol (no mesmo carro?) faz durante a noite.

...Lá estão as portas que abrem sobre os caminhos da noite e do dia, entre a verga, ao alto, e em baixo, uma soleira de pedra. As portas mesmas, as etéreas, são de grandes batentes; a Justiça, deusa dos muitos rigores, detém as chaves de duplo uso.

O carro chega enfim às “portas” que abrem sobre os caminhos da noite e do dia. Um lugar muito especial e, certamente, de grande interesse filosófico (Nussbaum: 1979, 69). São as portas que *Dike* abre a Parmênides, são as portas que Hesíodo (*Teogonia* 748-757) bem conhece, e encontram-se lá, exatamente naquele lugar cosmológico

... onde noite e dia se aproximam e saúdam-se cruzando o grande umbral De bronze. Um desce dentro, outro vai. Fora, nunca o palácio fecha a ambos, Mas sempre um deles está fora do palácio e percorre a terra, o outro está dentro, e espera vir a sua hora de caminhar; ele tem aos sobreterrâneos as luz multividente,. Ela nos braços os Sono, irmão da Morte, a Noite funesta oculta por nuvens cor de névoa.⁵

Diariamente, o dia e a noite as percorrem alternadamente, encontrando-se somente nelas. *Dike* como guardiã dessa porta é uma tradição órfica bastante recorrente. Vejam-se neste sentido os fr. 105 e 159 de Kern, como também diversas representações do além-túmulo em vasos itálicos (Sassi: 1988, 388-9). Seguindo:

A ela falavam com doces palavras as moças, persuadindo-a habilmente abrir-lhes os ferrolhos trancados. As portas abriram largamente, girando em sentido oposto os seus batentes guarnecidos de bronze, ajustados em cavilhas e chavetas; e através das portas, sobre o grande caminho, as moças guiavam o carro e as éguas.

O primeiro encontro se dá, portanto, com a deusa *Dike*, que detém as chaves das portas que abrem os caminhos do dia e da noite. Mas uma “outra deusa” entra em cena, após ter atravessado a porta:

A deusa acolheu-me afável, tomou-me a direita em sua mão e dirigiu-me a palavra nestes termos: Oh! Jovem, a ti, acompanhado por aurigas imortais, a ti conduzido por estas cavalas à nossa morada, eu saúdo. Não foi o mau destino que te colocou neste caminho (longe das sendas mortais), mas a justiça e o direito.

Apesar de algumas tentativas de identificá-la com *Dike*, trata-se, com toda probabilidade, de outra divindade. Essa outra deusa acolhe Parmênides do lado

⁵ A tradução é de Jaa Torrano (2003, cf.bibl ao final).

de lá das portas. As palavras da deusa não podem ser mais explícitas sobre o lugar onde Parmênides se encontra: “não foi o mau destino que te colocou neste caminho (longe das sendas mortais)”, isto é, não estás morto apesar de estar aqui, longe do mundo dos mortais. Aqui, onde? Só pode ser no Hades mesmo. Mas não por “mau destino” – diz a deusa – isto é, não porque você morreu está aqui, mas pela justiça e o direito (no duplo sentido provavelmente de estar aqui por merecer esse caminho especial de sabedoria e por compreender a justiça e o direito).

Quem seria esta segunda divindade?

Duas hipóteses parecem possíveis: por um lado, a deusa poderia ser Perséfone, a deusa do além-túmulo; por outro lado, alguns traços da descrição parecem remeter à própria deusa *Mnemosýne* (Memória). Ambas as possibilidades me parecem plausíveis e não me decidi até este momento por nenhum das duas. No primeiro caso, de fato, seria a mesma Perséfone que acolheu Hércules quando foi para lá, oferecendo-lhe da mesma maneira a mão direita. Pedimos, ainda, auxílio à arqueologia, que nos confirma o culto a Perséfone era marcadamente presente na região de Elea, onde existia até um templo a Demeter e Perséfone no V a.C., e era cultuada especialmente pelas mulheres (Kingsley: 2001, 94). Além é claro, do mais famoso templo a Apolo Oulios, onde se realizavam curas e incubações rituais (Curnow: 2004, *Velia*).

No segundo caso, o da identificação com a deusa Mnemosyne, Pugliese Carratelli sugere isso a partir da comparação com lâminas órficas da Magna Grécia como as de Thurii ou de Hipponion. Segundo Carratelli, o gesto de “tomar a direita” inviabilizaria a referência a Perséfone, pois para as divindades ctônicas é a esquerda a mão sagrada. Tratar-se ia, portanto, de uma divindade urânia, e, exatamente com o estudo das recentes descobertas das lâminas órficas, é a deusa *Mnemosýne* que se destaca nesse âmbito da escatologia e da *katábasis* de tradição órfica na qual, geofilosóficamente, Parmênides devia estar inserido (P.Carratelli: 1988, 341). Esta identificação seria uma confirmação da íntima relação de Parmênides com o pitagorismo, que foi responsável, conforme o próprio Carratelli, por uma reforma do orfismo no sentido de um culto místico-filosófico à Memória.

Em ambas as hipóteses, a matriz órfica da construção da figura da deusa é evidente. Resta perguntar-se o porquê de ela não ser nomeada. Uma sugestão nesse sentido poderia até nos vir da Antropologia da Religião: é possível imaginar que, mais a divindade é “forte”, menos é nomeada, pois dizer o nome é trazer para perto. Vamos, enfim, à conclusão do *Prólogo*:

Pois deves saber tudo, tanto o coração inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais, em que não há certeza. Contudo, também isto aprenderás: como a diversidade das aparências deve revelar uma presença que merece ser recebida, penetrando tudo totalmente.

Aqui, de maneira poeticamente engenhosa, entra em cena a Verdade, a *Alêtheia*. A relação da verdade a ser revelada com a descida para o mundo dos mortos não pode ser ocultada atrás de uma concepção moderna de verdade: etimologicamente *A-lêthia* é a exata antítese da *Lêthe*, do esquecimento, rio que percorre o além-túmulo. E entre oblivio e memória joga-se toda a jornada escatológica da alma na descida ao mundo dos mortos. É impossível não recordar a esta altura o célebre mito de Er: as almas precisam beber da água do esquecimento para voltarem para uma nova vida, mas a Er é concedido não beber, e, portanto, não esquecer: a ele é dado o dom da memória, da *Mnemosýne*, com a tarefa de contar, de volta para a terra, o que viu (*República* 614c ss).

Parmênides parece ter percorrido o mesmo caminho, e com o mesmo objetivo de revelar a verdade que é o contrário do esquecimento: verdade acompanhada talvez da deusa Memória. Com uma diferença significativa, porém: sem precisar ter morrido (v. 26). Esse jogo entre *Alêtheia* e *Lêthe* introduz uma questão que a economia destas páginas permite somente começar a esboçar em toda sua beleza: a questão da linguagem do poema. Mereceria um ensaio à parte. Fica evidente a necessidade, para mergulhar nas imagens do poema, de um distanciamento de uma leitura secular do texto que não quis ver o que aparece de evidente nele. A própria linguagem do poema é uma linguagem tipicamente ritual, litúrgica e de encantamento: a) o verbo carregar, conduzir (*phero*), termo tipicamente mágico, aparece quatro vezes no prólogo do *Poema*. A filosofia é poderosa, como a poesia e as falas mágicas; b) o som das rodas gigantes do carro é comparado no próprio Poema ao som de flautas: o som é aquele de um ritual apolíneo – asclepiade de cura, e com o som da serpente (facilmente comparável com o som da flauta).⁶

ATRAVÉS DE TODAS AS CIDADES

O caminho que Parmênides diz percorrer no começo de seu poema não vai, portanto (iluministicamente) em direção à luzes, e sim às trevas. É um caminho que o grego chama *katábasis*, descida para o mundo dos mortos. Parmênides vai em direção à sua própria morte. E com bons interesses “filosóficos”: o de poder encontrar “o coração inabalável da verdade bem redonda”, isto é “A” verdade que “penetra tudo totalmente”. Assim, o *Poema* de Parmênides revela contaminações pouco exploradas na historiográfica filosófica com a mitologia órfica,

⁶ Cf. CARRATELLI, P. (1988, 344) sobre as conexões entre Mnemosyne e Asclépio em recentes descobertas arqueológicas (cf bibliog.ao final).

com as tradições filosóficas pitagóricas acima descritas e até práticas de cura pré-hipocráticas, baseadas na incubação, na consulta aos oráculos e nas orações mágicas.

Como compreender, no interior da filosofia que nasce, essa narrativa místico-poética de Parmênides? Qual é seu lugar, quando considerada em relação ao restante do poema e no horizonte da extraordinária experiência intelectual da filosofia antiga ocidental? Parece-me que uma indicação para responder a essa pergunta está presente no próprio *Prólogo*. O caminho da *katábasis* que Parmênides realiza é dito, no v. 3 do *Poema*, *katá pant'asté*, isto é, “através de todas as cidades”. Uma expressão extraordinariamente bela e de difícil interpretação para nossa *lectio* moderna, especialmente quando compreendermos a carga mística do *Prólogo*. Poder-se ia perguntar: como um itinerário religioso de descida para o mundo dos mortos pode atravessar todas as cidades? Como a experiência mística pode ser apontada ao mesmo tempo como algo extensivamente político?

Seja-me permitido reclamar novamente que esta pergunta é a pergunta de um moderno, e não caberia provavelmente na boca de um homem grego antigo: longe de uma relação individualista e intimista com o mundo do sagrado e de suas lealdades mais profundas, o homem grego vive o misticismo bem no centro de sua existência: e esse centro é, sem dúvida, exatamente a cidade. Que, não por acaso, e seguindo J-P Vernant, é o *locus* privilegiado da filosofia que nasce⁷. Não parece haver contradição, portanto, entre os dois *loci*: entre *katábasis* e política, entre *katábasis* e filosofia. E sim, continuidade, coexistência, circularidade – para lançar mão de conceitos historiográficos mais recentes.⁸ Mais uma vez, a História da Filosofia antiga nos presentearia com uma ferramenta, um “martelo nietzschiano”, ou quem sabe um simples pincel, para redesenhar tanta historiografia racionalista das origens, de nossa maneira de ver o mundo ocidental; para conseguirmos ver origens mais amplas, de maior diálogo e menos estanques daquelas às quais estamos acostumados. Pois, nosso jogo da História da Filosofia parece ser, ainda hoje, aquele que jogava Merleau-Ponty: o de “explorar o irracional para integrá-lo numa razão expandida”.

Explorar e expandir, portanto: imperativos para descer para a *katábasis* até as origens de nossa filosofia, quaisquer elas sejam, onde quer que nos levem, em busca de “presenças a serem recebidas” com coragem e sinceridade intelectual.

[recebido em junho 2004]

⁷ In *Mito e pensamento entre os gregos*, ed. Edusp, SP, 1976.

⁸ Especialmente conceitos como os de “dialogismo” (Bakhtin) e de “circularidade” (Carlo Ginzburg).

BIBLIOGRAFIA

- BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972.
- BURKERT, Walter. “Das Prooimion des Parmênides u. die Katabasis des Pythagoras”. In *Phronesis* 14 (1969) 1-30.
- CACCIARI, Massimo. *Geofilosofia dell'Europa*. Milano, Adelphi, 1994.
- CAPIZZI, Antonio. *Introduzione a Parmenide*. Roma, Laterza, 1975.
- CAVARERO, Adriana. *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia*. Roma, Editori Riuniti, 1999.
- CURNOW, Trevor. *The Oracles of the Ancient World*. London, Duckworth, 2004.
- DIELS, H.– KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, 1961.
- DIELS, H. *Parmenides Lebrgedicht* (1897). Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- GILBERT, O. “Die Daimon des Parmenides”. In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 (1907) 25-45.
- HEŚÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 2003.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo, Loyola, 1990.
- MORRISON, J.S. “Parmenides and Er”. In *The Journal of Hellenic Studies* LXXV(1955) 59-68.
- NUSSBAUM, Martha C. “Conventionalism and the Conditions of Thought”. In *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979) 63-108.
- PLATONE. *Opere Complete*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papitto. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di Gabriele Giannantoni. Roma, Laterza, 1999.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. “Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico”. In *La Parola del Passato* 29 (1974) 108-126..
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. “La ÈEA di Parmenide”. In *La Parola del Passato* 43 (1988) 337-346.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni. *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano, Adelphi, 2001.
- RUGGIERO, Raféale. “Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. Fr. 1+6; Pind. Ol. VI 22-27: pae. Viv. 10-20)”. In *Studi Italiani di Filologia Classica* 13 (1995) 143-181.
- SASSI, Maria Michela. “Parmenide al bivio: per un'interpretazione del Proemio”. In *La Parola del Passato* 43 (1988) 383-396.
- STRABONE. *Geografia: L'Italia. Libri 6 e 7*. Milano, Rizzoli, 1988.
- VEGETTI, Mario. “Katábasis”. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e Commento a cura di Mario Vegetti. Napoli, Bibliopolis, 1998, 93-104.
- ZUNTZ, G. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grécia*, Oxford, 1971